
La géographie des formes symboliques chez Ernst Cassirer

The geography of symbolic forms in Ernst Cassirer

Sylvio Fausto Gil Filho

Traducteur : Paul Claval



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/gc/618>

DOI : 10.4000/gc.618

ISSN : 2267-6759

Éditeur

L'Harmattan

Édition imprimée

Date de publication : 1 juillet 2011

Pagination : 41-58

ISBN : 978-2-296-54686-8

ISSN : 1165-0354

Référence électronique

Sylvio Fausto Gil Filho, « La géographie des formes symboliques chez Ernst Cassirer », *Géographie et cultures* [En ligne], 78 | 2011, mis en ligne le 25 février 2013, consulté le 22 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/gc/618> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/gc.618>

Ce document a été généré automatiquement le 22 mars 2021.

La géographie des formes symboliques chez Ernst Cassirer

The geography of symbolic forms in Ernst Cassirer

Sylvio Fausto Gil Filho

Traduction : Paul Claval

Contours initiaux

- 1 Le mouvement de la nouvelle géographie culturelle au Brésil se montre ouvert à de nouvelles perspectives : il crée des niches dynamiques de discussion épistémologique ; il interfère d'une certaine manière dans les débats que connaissent la géographie économique, la géographie sociale et la géographie politique. Des thèmes comme le discours, le pouvoir, les représentations, la justice, la religion, le genre témoignent de l'amplitude du débat et de la production scientifique depuis les années 1990.
- 2 De nouveaux chocs avec les approches hégémoniques de base structuraliste et marxiste soulignent l'intensification et la diffusion de la discussion théorique que le « tournant linguistique » et le « tournant culturel » ont fait naître dans la production scientifique de la géographie humaine au Brésil. Rappelons Claval :
- 3 « Tous les géographes sont d'accord sur la nécessité de prendre en compte les tournants successifs qui ont caractérisé les sciences sociales durant la dernière génération » (Claval 2008, p. 28).
- 4 Ces nouvelles convergences rendent possibles des cheminements utiles à l'approche culturelle en géographie.
- 5 Dans ce contexte, une partie des vieux antagonismes paradigmatiques ressurgit face aux approches culturelles fondées sur des philosophies du sens ; ils réapparaissent dans des termes déjà connus dans la théorie critique, ce qui pose beaucoup plus la question de leur rôle idéologique que de leur pouvoir explicatif.
- 6 L'exil du sujet provoqué par les approches structuralistes explique la séduction qu'exerce l'autonomie de la catégorie spatiale pour qui veut justifier l'identité et

l'indépendance de la discipline au sein des sciences humaines. D'une certaine façon, cette tendance était déjà présente dans les théorisations des perspectives systémiques et fonctionnalistes des années 1960 et 1970. En contrepartie, les approches phénoménologiques ont transposé les intentionnalités husserliennes initiales de la conscience et se sont beaucoup plus rapprochées des explications existentialistes.

- 7 Dans le contexte des années 1990, au Brésil, la confluence des « orphelins » de la géographie humaniste et culturelle vers le mouvement de renaissance de la géographie culturelle a fait émerger une nouvelle divergence épistémologique fondamentale avec les approches régnantes. Amorim Filho (2006) a pointé la manifestation de « tyrannies paradigmatiques » principalement au Royaume-Uni, aux États-Unis et au Brésil : ces tyrannies se caractérisaient par l'hégémonie de l'approche théorético-quantitative dans les années 1960-1970 et plus tard par celle de l'approche structuralo-marxiste des années 1970-1980.
- 8 Cosgrove [1988] a mis en évidence le refus apparent de prendre en compte les expressions humaines dans le monde ; qu'elles soient morales, politiques, nationales et religieuses, ces expressions sont motivées par les passions et par les intentionnalités humaines. Les approches dominantes en géographie humaine indiquent l'aliénation et l'impersonnalité avec lesquelles le paysage humain est traité, comme si ce n'était qu'un cadre froid d'action de forces démographiques et économiques.
- 9 Dans ce contexte, nous considérons qu'un dialogue renouvelé avec la philosophie s'impose, pour trouver une meilleure solution au problème de fond que la géographie elle-même soulève. Il y a, bien sûr, urgence d'une seconde herméneutique en relation avec l'approche culturelle en géographie, urgence qui se situe dans l'objectivation de la culture parmi les catégories spatiales, ainsi que dans la formulation d'une théorie de l'homme.
- 10 Cette préoccupation justifie les réflexions présentées dans l'article « Géographie culturelle – Structure et primat des représentations » (Gil Filho, 2005), où l'analyse spatiale a été revue dans le cadre d'une conception intuitive de la réalité comme forme symbolique inspirée d'une première lecture de l'œuvre d'Ernst Cassirer (1874-1945)¹. Les débats intervenus postérieurement dans le cadre du *Núcleo Paranaense de Estudos da Religião* (NUPPER)² entre 2006 et 2009 ont éveillé un intérêt renouvelé pour l'œuvre d'Ernst Cassirer. Le caractère interdisciplinaire du groupe a aidé à dessiner les contours d'un processus autocritique au sein de la sous-discipline géographie de la religion ; celle-ci est à la recherche de son autonomie théorique et méthodologique dans le cadre général de la géographie culturelle. C'est pour cela que l'étude du système cassirérien dans le cadre de la géographie est devenue une démarche fondamentale.

Pourquoi Ernst Cassirer ?

- 11 La première remarque qu'on peut formuler à propos des motivations de cet essai, c'est celle relative au pourquoi du choix de mener l'analyse à partir du système des formes symboliques de Ernst Cassirer, et pas à partir d'autres bases scientifiques déjà utilisées et peut-être mieux acceptées dans la discussion actuelle des géographies phénoménologiques.
- 12 Pour mieux répondre à la question de la présentation du système cassirérien et des possibilités qu'il ouvre à l'analyse géographique, dans le cadre de ce travail, cela serait

peut-être déjà suffisant. Mais il y a une justification majeure dans le cadre de la philosophie elle-même : elle est bien représentée par Steve G. Lofts (2000), qui la voit dans l'apparente marginalisation de la philosophie d'Ernst Cassirer après sa mort en 1945. L'auteur commente la rareté des mentions, parfois laconiques, faites de l'œuvre de Cassirer dans les travaux de critique de la philosophie des formes symboliques, surtout lorsqu'on les compare à celles dont bénéficient ses contemporains, Martin Heidegger (1889-1976) et Edmund Husserl (1859-1938). Cette façon de voir n'est cependant peut-être pas tout à fait satisfaisante. Cassirer est indéniablement présent entre les lignes des œuvres de ses contemporains. Dans l'œuvre de Heidegger, quelques mentions sont représentatives, comme, par exemple, l'étude critique du second volume de l'œuvre de Cassirer [1925], *Philosophie der symbolischen Formen – Das mythische Denken*, le débat de Davos, en 1929, portant sur Kant, l'ouvrage *Sein und Zeit* (Heidegger, 1927), où Cassirer est l'un des seuls auteurs cités, et enfin, les études sur la structure du mythe, les concepts d'« habiter poétiquement » et le monde comme « quaternité ou quadruplicité » (*Geviert*)³ dans une large mesure dues à cette relecture de Cassirer.

- 13 Dans le livre *Phénoménologie de la perception* de Maurice Merleau-Ponty [1945], il y a une influence évidente de la lecture du troisième volume de l'œuvre d'Ernst Cassirer [1929] « *Philosophie der Symbolischen Formen – Phänomenologie der Erkenntnis* »⁴. Michel Foucault est également pointé, selon la biographie écrite par David Macey (1993, p. 215), comme « disciple » de Cassirer. On pourrait aussi citer d'autres noms qui, selon S. G. Lofts (2002, p. 02-03) dialoguent, explicitement ou implicitement, avec l'œuvre d'Ernst Cassirer, ceux par exemple de Claude Lévi-Strauss, de Jacques Derrida, de Hans Blumenberg, d'Erwin Panofsky et de Jacques Lacan.
- 14 Les influences à l'œuvre dans la philosophie de Cassirer sont amples, mais selon W. Schultz (2000, p. 40-41), les trois qui ont eu l'impact le plus important sont celles de Giambattista Vico (1668-1744), d'Emmanuel Kant (1724-1804) et de G. W. F. Hegel (1770-1831). Pour des raisons évidentes, Ernst Cassirer est classé comme néokantien, car il a été l'élève de Hermann Cohen⁵, un des maîtres de l'école de Marburg, a été l'éditeur des œuvres complètes d'Emmanuel Kant, sans compter l'utilisation qu'il a faite de divers concepts et expressions inspirés des œuvres de Kant ; il est considéré comme celui qui a transformé la critique de la raison en une critique de la culture. Le diagnostic de W. Schultz montre cependant les difficultés que l'on éprouve à classer l'œuvre de Cassirer : il suffit de mentionner l'introduction de l'édition anglaise de la *Philosophie der Symbolischen Formen*, rédigée par Charles Hendel⁶, où il réaffirme sa relation étroite avec l'œuvre de Kant, alors que Hegel n'y est cité que de manière isolée, sur les points de discordance. Dans le texte *Kant, Hegel and Cassirer : the Origins of the Philosophy of Symbolic Forms*, Donald Philip Verene (1969) critique la classification facile d'Ernst Cassirer comme néokantien et explicite ses connexions avec Hegel.
- 15 Otto Friedrich Bollnow [1963] propose, dans son œuvre *Mensch und Raum*, une interprétation de l'influence de Cassirer dans la problématisation relative à « l'espace » : elle intéresse énormément la géographie. Elle touche à la question en jeu, celle du contrepoint que Cassirer offre à la philosophie de Heidegger, qui donnait première place à la temporalité au détriment de la spatialité. Bollnow mentionne le travail de H. Lassen (1939) *Beiträge zu einer Phänomenologie und Psychologie der Anschauung* dont la philosophie accorde à la spatialité un rôle central et où la conception de cette problématique est marquée par une profonde influence de l'œuvre de Cassirer.

- 16 La prévalence du « temps » au détriment de « l'espace », en relation avec la discussion sur l'« être » dans la philosophie contemporaine à l'époque de Cassirer, peut être expliquée par la répétition intime présente dans des questions comme la « finitude » ou même dans la sensation de dynamique et de relation diachronique liée au « temps ». D'un autre côté, « l'espace » apparaît dans la littérature philosophique comme quelque chose d'extérieur à l'« être » et comme une dimension déjà donnée et qui ne suscite pas de questions à qui pense réduire le devenir de l'homme à une synchronie éternelle.
- 17 Au Brésil, la reprise de la discussion sur Cassirer par les géographes se manifeste à travers le *Núcleo de Estudos em Espaço e Representações* (NEER, Centre d'études sur l'espace et les représentations) avec le travail *Signos e EspaçoMUNDOS - A semiótica da espacialização na Geografia Cultural* qui discute de la possibilité d'autres logiques de spatialisation en géographie (Sahr, W. D., 2007), avec le chapitre « Géographie de la religion : reconstructions théoriques sous l'idéalisme critique » qui est une proposition cassirérienne dans le domaine de la géographie de la religion (Gil Filho, 2007), et avec la thèse de doctorat *Territorialidades e Identidades do Coletivo Kawahib da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia* (Almeida Silva, 2010) où la théorisation concernant la territorialisation indigène tire profit du dialogue avec la théorie des formes symboliques de Cassirer.

Une théorie de la culture

- 18 Cassirer publie en 1942 le travail *Zur Logik der Kulturwissenschaften* qui est composé de cinq essais. On y trouve une analyse de la problématique de la pensée humaine face à la nature et à la culture. Dans cette œuvre, les systèmes d'appréhension de la réalité transitent par l'analyse des formes symboliques : mythique, religieuse, du langage, des arts et de la science.
- 19 Pour discuter de l'objet des sciences culturelles, le présupposé initial de Cassirer est que l'ordre de la nature n'est pas plus proche de l'homme que celui que celui-ci découvre dans son propre monde. Dans les sociétés traditionnelles, on a le sentiment de quelque chose qui est au-dessus des individus et qui gouverne leur quotidien. Les mythes constituent une atmosphère pérenne où l'homme vit et existe. La conception du monde physique est mise en relation avec le monde moral. Dans ce contexte, nous pouvons voir comment les cosmogonies des religions traditionnelles sont liées à leurs doctrines morales. Dans le domaine mythique, l'être humain contemple ses œuvres d'en dehors et d'au-dessus de lui-même. Cassirer diagnostique que dans le contexte des religions du mythe, la culture n'est pas vue comme quelque chose de donné, mais comme quelque chose qui demande à être expliqué.
- 20 Lorsqu'ensuite nous transcendons les limites du mythe, nous cherchons une procédure pour expliquer la nature et la culture humaine ou encore, nous soumettons les explications de l'ordre mythique à la critique exercée par la pensée. Le *logos* des Grecs paraît être le concept clé, la logique où opère la raison qui trouve son expression raffinée dans le rationalisme classique ; les limites entre le monde sensible et le monde intelligible y sont harmonisées au sein des mathématiques. Chez Descartes, la philosophie de la nature est soumise aux mathématiques. Cassirer pointe le fait que le rationalisme classique ne s'est pas contenté de gérer un système d'explication relatif à la seule nature, mais que ce fut lui qui créa un « système naturel des sciences de

l'esprit » à l'exemple de Baruch de Spinoza dans sa proposition d'éthique alignée sur les paramètres de la géométrie.

- 21 Au XIX^e siècle, le concept d'évolution, qui en principe devait servir à dévoiler les processus de la nature, s'applique aussi aux sciences de la culture ; c'est sur ce point, comme le démontre Cassirer [1942], que la dialectique entre « nature » et « culture » s'est perdue. Le discours éminemment biologique a soumis les explications sur la culture à de nouveaux déterminants qui ont donné le ton à un autre problème théorique aussi dévastateur que la métaphysique. L'hégémonie de la conception proprement biologique du monde, d'une forte empiricité avec la notion de développement, parvint à ce dont les philosophes anciens comme Aristote, ou même Leibniz et Hegel, n'avaient que rêvé. La conception totalisante de la théorie de Charles Darwin ne semble pas seulement répondre au problème de l'origine de l'homme, mais aussi à celui de la genèse de la culture humaine.
- 22 Cassirer démontre que l'union des sciences de la nature et des sciences de la culture fut forgée sur des bases darwinistes, comme dans l'œuvre *Darwinism tested by the Science of Language* d'August Schleicher (1869) où la science du langage est soumise à la loi causale du projet évolutionniste, ce qui permettait d'assurer un statut plus élevé à ce domaine de la connaissance. La relativisation postérieure du programme évolutionniste de Darwin au sein même de la biologie, avec la mise en évidence de certaines limites de la théorie tout comme la critique de ses acceptions philosophiques ont limité le noyau central de ses applications.
- 23 La base fondamentale de la théorie de la culture de Cassirer, c'est que la conscience humaine est symbolique par nature. Nous pouvons de cette façon inférer que la conscience du monde, ou encore que la réalité, est représentation ; elle est le signifié dont le langage est la forme qui met le mieux en évidence cette prémisse. S'il en est ainsi, le langage réalise la transcendance de l'individuation de la perception sensible du monde vers le sens des représentations et la nécessaire universalité qui se présente en ce domaine. Le langage permet à la raison scientifique de se manifester à travers des concepts de manière objective. Dans la conception *cassirérienne*, le langage est une direction donnée fondamentale de notre action spirituelle, une totalité d'actes psychospirituels qui révèle un aspect nouveau de la réalité des choses.
- 24 La fonction symbolique de l'esprit humain prend donc l'aspect d'une action concrète qui se manifeste dans les œuvres humaines et qu'affichent le langage, le mythe, la religion, les arts et la science comme formes symboliques, dans la mesure où ils remplissent la fonction d'exprimer le réel. Dans la structuration de la réalité, chacune des formes symboliques agit de manière spécifique dans sa sphère propre d'action et selon son propre principe formateur. Dans le système des formes symboliques de Cassirer, la science ne réalise pas à elle seule la « synthèse spirituelle » dans la structure des formes symboliques, mais elle fait partie de l'ensemble sur lequel s'appuie la connaissance. Les concepts exercent une subordination sur la diversité de l'empirie mais, pour être valides, ils doivent nécessairement s'appuyer sur certaines bases intuitives au sein de la logique de la connaissance. Il importe d'affirmer que les arts, le langage, les mythes et la religion participent à une mise en ordre du monde qui échappe à toute logique conceptuelle préétablie. La mise en ordre que ces formes établissent est autre. L'unité des formes est en effet fonctionnelle, vu que, dans l'acception kantienne de base, il y a une différence entre la connaissance donnée par la raison et la connaissance perceptuelle et intuitive ; la première de ces formes de

connaissance établit de nouvelles bases d'unité et d'universalité, qui rompent avec la métaphysique traditionnelle et son absolutisme ; la seconde est phénoménale et plurielle.

La géographie culturelle et le système *cassirérien*

- 25 Gardant cette ébauche générale du système *cassirérien* à l'esprit, peut-on désormais préciser quelles possibilités il offre à qui désire le prendre en compte pour interpréter la géographie ? La solution de cette question est difficile car le débat géographique ne propose pas de discussion approfondie sur ce thème, en particulier en ce qui concerne les approches phénoménologiques en géographie.
- 26 L'exemple initialement développé par Cosgrove (1994) constitue une des possibilités de prise en compte de ce système : sa démarche repose sur la prise en compte du rôle symbolique de l'imagination dans les relations de l'homme avec le monde et sur le caractère connectif de l'individu et du collectif à partir de la typologie des symboles que l'on trouve dans la philosophie herméneutique de Paul Ricœur. Cet essai confirme la validité d'une seconde herméneutique dans l'analyse géographique. Les aspects de la culture matérielle, jusqu'ici méprisés par les géographes, assument un rôle important dans l'explication des significations du monde.
- 27 Selon la perspective d'une double herméneutique, chez Cassirer, le concept de forme relatif au monde de la culture est fonctionnel, et n'est pas physicostructural. Les formes culturelles ne peuvent être simplement décrites en tant que caractéristiques physiques car leur manifestation est d'ordre symbolique. Cet ordre révèle une certaine autonomie de l'homme vis-à-vis des facteurs de conditionnement venant de la nature et qui se présentent dans les limites de la conscience de la liberté humaine. Ce processus d'autonomisation effectué au travers de la connaissance est rendu opérationnel au moyen de formes symboliques distinctes : le mythe, la religion, le langage, l'art et la science. L'homme s'éloigne du monde à partir des formes symboliques et grâce justement à cette séparation, il retourne au monde d'une manière effective, ou encore grâce à la connaissance et à l'action en ce monde. De la même manière, les actions humaines se trouvent impulsées par l'anticipation de représentations : celle-ci rend viable une condition qui se manifeste dans la réalité et se matérialise dans l'action. Dans ce contexte, les concepts travaillent dans le domaine des possibles et ne se limitent pas à la perception sensible de réalités concrètement données. C'est pour cette raison qu'à partir de leur émergence, les opinions, les pensées, les jugements et les idées sont amplifiés en une chaîne complexe d'élaborations dont les plus évidentes sont les symboles que le langage exprime au moyen des paroles.
- 28 Cassirer indique que c'est par le moyen du langage que toutes les autres classes de formes, comme le mythe, la religion et les arts, reçoivent leur impulsion ; celle-ci vient des nouvelles perspectives qui naissent au sein de la sphère même de l'action ; leur fonction primordiale, qui est symbolique, est préservée. Du fait qu'elle est nécessairement réalisée par la médiation symbolique qui articule la réalité et l'idéalité, la connaissance immédiate du monde est à la fois sujet et objet, tout comme elle est matérialité et forme. Dans le système *cassirérien*, le symbole est la manifestation de la vie humaine dans sa totalité, et par conséquent la spatialisation de notre temps intérieur.

- 29 Le processus de spatialisation est éminemment symbolique dans la mesure où le monde des faits en soi nous échappe et requiert nécessairement une médiation pour qu'il se transforme en un monde de symboles. Les objets culturels prennent donc la forme de sujets et sont partie prenante dans le processus de spatialisation médiatisé par les formes symboliques.

Les formes symboliques et leurs spatialités

- 30 Quand il expose le problème dans la réflexion initiale du premier volume de la *Philosophie der Symbolischen Formen – Der Sprache*, Cassirer [1923, p. 11-61] explicite la question centrale de l'être en philosophie : elle tient à la multiplicité de l'existence des choses et au retour nécessaire à l'unité de l'être qui, en somme, rend au monde son unité. À partir de cette base de raisonnement, on comprend qu'une tension apparaisse, si l'on peut dire, au sein de cette unité première, en relation avec les choses du monde existant et avec le désir de surmonter leur multiplicité. Mais la conscience des fins ultimes de l'être est confrontée à l'obstacle des déterminations concrètes ; l'essence et la substance du monde ne l'incluent donc pas en entier ; elles ne présentent, en revanche, qu'une caractérisation limitée et spécifique de ce monde. Cassirer met pour nous en évidence l'ambiguïté des déterminations du « physique » et du passage vers « l'idéal ». Ce mélange imprègne la constitution de « l'être » dans le cadre de sa structure, de sa signification intellectuelle et de la systématisation qui en fait un problème.
- 31 Le présupposé selon lequel la géographie, comme science particulière, subit le même processus, se base sur la connaissance factuelle et sur les postulats qu'elle élabore dans sa première herméneutique ; ceux-ci reviennent comme un problème dans une seconde herméneutique. Pour Cassirer, il n'y a pas de possibilité pour la science d'appréhender de manière immédiate la réalité, puisque l'objectivisation met en évidence la nécessité même d'une médiation et que celle-ci se fait à partir d'une structure logique conceptuelle qui tente d'expliquer la structure, la fonction et la signification de l'objet. La multiplicité des médiations ne contredit pas la nécessité d'une unité de la pensée, mais la présente selon une autre perspective, sous une forme nouvelle au sein d'un système de connaissance. Dans ce contexte, la géographie réaliserait une médiation particulière dont le cadre conceptuel se référerait aux catégories spatiales (espace, territoire, lieu, région, paysage) ; celles-ci offriraient une objectivation proprement géographique de la réalité.
- 32 Le langage occupe une position centrale dans le système des formes symboliques de Cassirer, car il est au centre de la culture humaine et de son devenir. Dans un premier moment, Cassirer le considère comme une forme symbolique parallèle à d'autres, comme l'art, la religion, le mythe et la science dans leur fonction de constitution d'un univers symbolique culturel. Dans un second temps, le langage en vient à être le fondement initial qui rend possible la distinction de la culture en soi dans toutes les formes de l'esprit humain.
- 33 Le monde des représentations dont la forme symbolique est le langage se réalise à l'intersection du domaine sensible et de la sphère de l'intellect. Dans la pensée de Cassirer [1923, p. 207], la sensation simple qui fait abstraction de toute forme de mise en ordre ne peut en effet être considérée comme un fait d'expérience, mais seulement comme un résultat de l'abstraction. La matière n'est jamais donnée sans quelque forme

de conformation, car dès son origine, elle est établie sous les formes du temps et de l'espace.

- 34 Dans sa discussion de la connaissance, Cassirer [1923, p. 208] établit la limite des possibilités de simultanéité et de succession qui sont réunies dans la totalité de l'espace-temps et justifie le fait que le langage « comme miroir de l'esprit » reflète ce processus. La structure des formes de l'intuition temps-espace porte la marque de l'action du langage et de sa logique, comme le souligne le passage des impressions sensibles aux représentations. Ainsi, le langage comme mode symbolique est l'opérateur d'un monde de représentations qui transforme le monde sensible en un monde intelligible. Il rend possible la synthèse entre la substance et l'espace en tant que représentations dans leur totalité structurale, et *stricto sensu*, dans une spatialité des représentations.
- 35 Cette façon d'entendre les choses montre que les spatialités se réalisent à partir de la mise en action d'une forme symbolique déterminée car, dès le premier moment, l'unité de conscience qui s'extériorise dans la relation avec la multiplicité du monde sensible y est présente ; elle produit en retour un schéma de représentation. Les formes symboliques, dans leur rôle fonctionnel, agissent comme des structures structurantes de la réalité sur les domaines de l'action, ou encore, sur les spatialités du monde. Les spatialités sont tout autant un schéma perceptif de forme symbolique déterminée qu'une représentation objective du phénomène.
- 36 Le monde des expressions et des perceptions est engendré par la pensée mythique qui s'exprime dans l'expérience symbolique même du monde. Il fait partie de l'expérience originale et originelle du monde ; celle-ci est donnée dans le cadre immédiat de la réalité émergeant de celui-ci. Le mythe comme forme symbolique évidente se distingue de l'explication que propose un système métaphysique ou théologique. La prémisse de la forme impose en effet une connaissance fonctionnelle de l'interprétation mythique des phénomènes aussi bien naturels qu'humains. C'est en effet dans la forme que le mythe trouve une certaine universalité.
- 37 Dans ce contexte, le mythe réalise un moment de méditation au seuil de la réalité en tant qu'expression sensible et intuition perceptible. Comme le commente W. A. Van Roo (1972, p. 674), il réalise « une métaphorisation sensible du réel », ou encore, une révélation phénoménale de la vie subjective.
- 38 Cassirer considère le mythe dans son évidence au sein de la sphère du pré-animique et de l'impersonnel, mais il le voit dirigé vers les relations entre l'homme et le monde d'où émerge un sentiment tropologique. De cette façon, le mythe est la forme symbolique qui projette la réalité, car il sert de médiateur entre l'imagination projective et le monde. Le mythe est de nature symbolique, ce qui implique qu'il soit un élément d'interprétation et de représentation spécifique en tant qu'image. Dans le livre *An Essay on Man*, Cassirer [1944, p. 128] soutient que le mythe a une double face : d'un côté, il montre une structure conceptuelle et, de l'autre, une structure perceptuelle. Il ne peut pas être considéré comme un amalgame d'idées sans sens. Sa logique est inscrite dans une perception déterminée du monde. Cassirer reconnaît dans le mythe un stage de la perception qui fuit les impulsions de la pensée analytique. Puisqu'il en est ainsi, il y a une plus grande fluidité dans la structure mythique que dans la structure de la pensée analytique car le mythe perçoit initialement les expressions et non les aspects objectifs. Sous l'égide de la science, la nature empirique du monde est comprise comme étant faite d'objets existants qui répondent à des principes généraux ; pour le mythe, le

monde est une scène d'actions et de forces dans un conflit que l'émotion rend possible. Le monde n'est pas perçu comme un monde de choses inertes, mais de puissances dramatiques qui reflètent nos émotions. La pensée scientifique tente de s'abstraire de ces caractéristiques, mais elle ne parvient pas à les extirper et se contente de les circonscrire dans un domaine propre. Cassirer considère la pensée mythique comme un stage nécessaire de l'appréhension de la réalité qui a sa propre valeur fonctionnelle.

- 39 De cette façon, plus le mythe projette l'homme hors du monde des choses, plus il accomplit son rôle explicatif. Le monde perceptif immédiat est ainsi configuré par le mythe dans son objectivité primordiale, ce qui place l'homme hors des limites du sensible, dans une spatialité mythique.
- 40 Dans le système cassirérien, la religion comme forme symbolique est très proche de la fonctionnalité du mythe, mais les religions sont historiquement données à partir d'un discours fondateur qu'exprime un texte sacré. Dans la progression entre *mythos* et *logos* que celui-ci met en évidence se trouve logée une puissance morale comme prédicat divin de support éthique du monde. Cassirer [1944, p. 164-169] caractérise cette thèse en présentant la religion de Zoroastre comme une croyance en un Être suprême, source d'une force éthique qui va au-delà des premières conceptions de la religion telles qu'on les observe dans les traditions antérieures. La religion de Zoroastre établit une base nouvelle, radicalement différente des mythes prézoroastriens et grecs qui sont présentés comme une projection de l'imagination mythique et esthétique. Cette fondation est considérée par Cassirer comme « l'expression d'une grande volonté morale personnelle ». Le monde de la nature en vient ainsi à être vu comme un reflet de l'action éthique. La religion s'écarte ainsi des relations « sympathiques » engendrées par le mythe et se rapproche du *logos*. Le monde vu comme projection morale interfère avec les actions humaines en permettant le dépassement de la dimension magique en faveur de la vertu. La liberté vis-à-vis des limitations magico-mythiques est ainsi rendue possible par le choix du bien que l'homme réalise dans le cadre d'un pacte passé avec la Divinité. Cette interprétation fait comprendre que les systèmes religieux de base morale écrite, comme le judaïsme, le zoroastrisme, l'islamisme, le christianisme ou les religions universelles plus récentes comme la Foi Bahá'í, ont un impact commun qui est de s'affranchir des limitations du mythe et de mettre en évidence le sens profond de la loi et de la pratique religieuse comme expression de la liberté humaine.
- 41 Les religions marquées par la convergence éthique nous rapprochent, fonctionnellement, d'une nouvelle transcendance du *mythe* en direction du *logos* : nous pouvons donc y voir un palier spécifique et original de la pensée religieuse. Dans la théorie des formes symboliques, cette distinction n'est pas claire, mais l'ambiguïté entre le mythe et la religion comme forme symbolique rend explicitement possible une théorisation en ce sens : elle montre que dans les textes sacrés, le religieux est médiatisé par le langage ; ces textes permettent des représentations déterminées de l'activité symbolique de l'homme. Lorsqu'on considère la structure et la genèse communes du processus de symbolisation humaine comme allant du *mythos* au *logos*, il est possible de mettre en évidence l'existence d'un circuit herméneutique propre à la pensée religieuse ; le monde de la religion y transite vers les niveaux du mythe, des représentations et du *logos* au sens étroit.
- 42 Le monde du *logos*, dont la science constitue la forme symbolique significative, est, dans le système cassirérien, la pleine réalisation qui permet aux réalités perceptuelles et aux représentations d'atteindre leur stade final abstrait. Dans le monde abstrait, la pensée

logique et scientifique s'accomplit en concepts fonctionnels et relatifs. Dans sa réflexion sur la physique, Cassirer montre les stratégies d'objectivation des sciences empiriques au moyen des concepts logico-mathématiques et à travers la tendance à établir des corrélations qui expriment la réalité par la fonction numérique.

- 43 Dans le troisième chapitre du volume trois de la *Philosophie der Symbolischen Formen – Phänomenologie der Erkenntnis*, Cassirer [1929, p. 171-172] propose une analyse du concept et du problème de la représentation. Il part de la notion selon laquelle l'espace est inhérent à la fixation des choses que met en évidence leur existence en tant qu'unités spatiales. On peut également attirer l'attention sur l'acte qui marque une position au sein de la totalité de l'espace intuitif. Le point fixe et la position des choses dans l'espace réel, tout comme leurs relations, sont des déterminations objectives de leur existence. Le monde empirique de la perception précède donc le concept théorique propre du monde logique abstrait. Cela veut dire que le monde des choses soulève une nécessaire question spatiale.
- 44 Le phénomène de la représentation est analysé en lui-même, dans la mesure où sa signification oscille entre des jugements discursifs et d'autres qui sont reproductifs. Dans sa tentative d'expliquer la forme spatiale, l'approche empirique formule le concept de « sensation » comme partie de la solution de la différence de la chose comme elle « est » et le mode strict de la sensation pour soi. L'expérience tend cependant à modifier cette relation initiale qui, par conséquent, forme la base intuitive de la représentation spatiale à partir des sensations. Mais, dans cette appréhension, il y a un problème dont la solution est difficile : il se réfère à l'attribut de la spatialité comme aspect primordial de toutes les perceptions sensibles. Cassirer explicite la complexité de l'analyse des divers paliers intermédiaires pour démontrer le processus qui mène de la spatialité à l'espace « en soi ». Le passage de l'espace pragmatique vers l'espace systématique est long, tout comme l'intervalle qui sépare l'expérience spatiale intuitive objective de l'espace mathématique de l'ordre. Cassirer [1929, p. 180] opte ainsi initialement pour l'idée de l'espace comme forme d'intuition du monde empirique et prévient du fait que cette compréhension est pleine « d'éléments symboliques ». L'espace ne serait pas un objet en soi qui se présenterait immédiatement par le moyen de signes, mais une modalité propre de la représentation.

La philosophie de Cassirer et la perspective spatiale en géographie : un dialogue intermittent

- 45 En géographie culturelle, le dialogue avec le système cassirérien peut être considéré selon deux perspectives : la première est centrée sur la question de savoir comment la philosophie de la culture de Cassirer aide dans le débat sur la délocalisation théorico-méthodologique ouvert par le « tournant linguistique » ; la seconde question, c'est de savoir comment la perspective spatiale sous sa forme de théorie des formes symboliques peut contribuer à la critique des catégories spatiales utilisées.
- 46 Nous pouvons considérer qu'il n'y a pas eu, de la part des géographes, une appropriation de la théorie des formes symboliques dans le champ de la géographie culturelle ; chez eux, on ne trouve que quelques fragments et citations des œuvres de Cassirer, et pas de façon très systématique. Les options de la géographie phénoménologique ont été soulignées au début de cet essai. Sans doute, l'article de J. Nicholas Entrikin « Geography's Spatial Perspective and the Philosophy of Ernst

Cassirer », publié en 1977, se présente comme une tentative intéressante, mais elle n'a pas conduit à une postérité scientifique considérable en ce domaine.

- 47 Entrikin délimite sa présentation du système cassirérien en se basant sur l'idée qu'il s'agirait d'une alternative néokantienne aux paradigmes alors dominants. Sa présentation du système part du concept d'espace sous le criticisme kantien et de la réinterprétation de Cassirer qui inclut d'autres formes de connaissance humaine. L'auteur utilise en particulier l'essai *Substanz-begriff und Funktionbegriff* [1910] et *Zur Einstein-schen Relativitätstheorie* [1921] où Cassirer présente l'interprétation du concept espace-temps en relation à l'idée de l'espace comme intuition pure de Kant.
- 48 Carl H. Hambourg [1949], dans son chapitre « La conception de la philosophie de Cassirer » distingue trois champs modaux de mise en œuvre des formes symboliques dans leurs relations représentationnelles. Cette division est interprétée par Entrikin comme établissant des modes d'entendement qui incluent les perspectives spatiales : il s'agit (i) des jugements du système affectif, émotif et du sens expressif, (ii) des jugements du système de volition et du système téléologique – le sens commun ou perceptif et (iii) des jugements du système théorique – le sens conceptuel et scientifique.
- 49 À partir des champs modaux de Hamburg, il est possible de comprendre les espaces liés dans le système cassirérien. Il faut garder à l'esprit le présupposé selon lequel les formes symboliques sont des formes culturelles. Elles peuvent être décodées selon des modalités variées, avec des fonctions symboliques spécifiques, mais qui fournissent une structure générale à l'espace.
- 50 Trois spatialités peuvent être définies immédiatement et une quatrième, de caractère propositionnel, si l'on considère la religion comme une forme symbolique autonome. Il s'agit de :
- i. la spatialité des expressions où opèrent les formes symboliques du mythe, du langage (dans leur substrat). La dimension des expressions est ou bien celle des essences ou bien celle des formes signifiantes.
 - ii. la spatialité des représentations qui concernent le royaume du sens commun ou sens empirico-intuitif. C'est le domaine de mise en œuvre du langage au sens plein.
 - iii. la spatialité abstraite ou du *logos* qui est la dimension théorique, le monde conceptuel où la forme symbolique qui est à l'œuvre se trouve être la science.
 - iv. la spatialité de la pensée religieuse se réfère à la dimension de médiation de la forme symbolique religieuse. Pour le montrer, on considère la différenciation indiquée par Cassirer quand il analyse les religions de convergence éthique – ou encore les religions établies à partir d'un discours fondateur – et dans la majorité des cas, rapportée en un texte à l'autorité consacrée.
- 51 Toutes les spatialités font partie d'un système symbolique qui structure fonctionnellement l'expérience humaine. L'espace se présente comme un *a priori* dans les relations établies entre la conscience et l'expérience ; c'est ainsi qu'il sert de fondement aux divers systèmes symboliques. Les systèmes symboliques fournissent les bases de la culture au travers de la signification de l'expérience et de l'objectivisation de l'esprit. Dans cette intuition, les formes symboliques agissent dans un processus de signification et d'objectivation qui parfait la texture de la communication et la connaissance du monde.

- 52 Le monde représentationnel, qui se réalise au moyen du langage, devient intelligible dans la mesure où ce processus d'objectivation du monde retourne au sujet en termes spatiaux. Enrikin (1977, p. 218) déclare que la géographie, en tant que discipline académique, manifeste les significations de cet entendement.

Considérations finales

- 53 Le système cassirérien est une option viable dans la recherche en géographie culturelle en accord avec les perspectives que le « tournant culturel » offre. L'approche par les humanités porte déjà ses fruits et sur cette voie, les philosophies du sens demeurent une base fondamentale de la réflexion épistémologique.
- 54 Pour répondre par avance à la critique que l'on fait le plus souvent à l'encontre de cette proposition, nous pouvons arguer du fait que les spatialités signifiées à partir des formes symboliques ne peuvent pas être considérées comme des métaphores ou des abstractions de « l'espace réel », car celles-ci sont complètement interprétables au sein de leurs systèmes symboliques respectifs. Il n'y a pas d'antinomie sans solution entre la compréhension de la réalité à partir des structures structurées du réel et des structures structurantes de la conscience. Un rapport existe de fait entre ces deux perspectives : dans son souci anxieux de parvenir à l'objectivisation, la médiation linguistique peut se réaliser en tant que détermination spatiale. C'est pour cette raison que le système symbolique rend possible la double herméneutique : des expressions vers les représentations et de celles-ci vers la connaissance objective.

BIBLIOGRAPHIE

- ALMEIDA SILVA, A. de, 2010, *Territorialidades e Identidade do Coletivo Kawahib da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia*, Curitiba, UFPR 310 f, Tese (Doutorado em Geografia) - Programa de Pós-graduação em Geografia, Setor de Ciências da Terra, Universidade Federal do Paraná, Curitiba.
- AMORIM FILHO, O. B., 2006, « A Pluralidade da Geografia e as Abordagens Humanistas/Culturais », dans I Colóquio Nacional do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações - NEER, 2006, Curitiba-PR, *Anais do I Colóquio Nacional do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações - NEER*, Curitiba, UFPR, v. único, p. 01-22.
- BERNET, R., 1994, *La Vie du sujet : études sur Husserl et la phénoménologie*, Paris, PUF.
- BOLLNOW, O. F., 2008 [1963], *O Homem e o Espaço*, Curitiba, Editora UFPR, trad. de Aloísio Leoni Schmid.
- CASSIRER, E., 2003 [1910 et 1921], *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*, Mineola N. Y., Dover Publications, trad. anglaise de M. C. Swabey et al.
- CASSIRER, E., 2001 [1923], *A Filosofia das Formas Simbólicas - I - A Linguagem*, São Paulo, Martins Fontes, trad. de Marion Fleischer.

- CASSIRER, E., 2004 [1925], *A Filosofia das Formas Simbólicas – O Pensamento Mítico*, São Paulo, Martins Fontes, trad. de Cláudia Cavalcanti.
- CASSIRER, E., 1998 [1929], *Filosofia de las formas simbólicas III - Fenomenología del Reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, trad. espagnole de Armando Morones.
- CASSIRER, E., 2000 [1942], *The Logic of The Cultural Sciences - five studies*, New Haven, Yale University Press, trad. anglaise de S. G. Lofts.
- CASSIRER, E., 1997 [1944], *Ensaio sobre o Homem – Introdução a uma Filosofia da Cultura Humana*, São Paulo, Martins Fontes, trad. de Tomás Rosa Bueno.
- CLAVAL, P., 2008, « Uma, ou algumas, abordagem (ns) cultural (is) na geografia humana ? », dans SERPA, A. (dir.), *Espaços Culturais – Vivências, Imaginações e Representações*, Salvador BA, EDUFBA, p. 13-29.
- COSGROVE, D., 1994, « Worlds of Meaning: Cultural Geography and Imagination », dans FOOTE, K. E. et al. (dir.), *Re-Reading Cultural Geography*, Austin, The University of Texas Press, p. 387-395.
- COSGROVE, D., 2008 [1988], « Geography is Everywhere: Culture and Symbolism in Human Landscapes », dans Timothy Oakes, Patricia L. Price (dir.), *The Cultural Geography Reader*, New York, N Y, Routledge, p. 176-185.
- ENTRIKIN, J. Nicholas, 1977, « Geography's Spatial Perspective and The Philosophy of Ernst Cassirer », *The Canadian Geographer/Le Géographe Canadien*, Ottawa, vol. 21, n° 3, p. 209-222.
- GIL FILHO, S. F., 2005, « Geografia Cultural - estrutura e primado das representações », *Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, vol. 19-20, p. 51-59.
- GIL FILHO, S. F., 2007, « Geografia da Religião : reconstruções teóricas sob o idealismo crítico », dans KOZEL, S., SILVA J. C., GIL FILHO, S. F. (dir.), *Da Percepção e Cognição à Representação : Reconstruções Teóricas da Geografia Cultural e Humanista*, São Paulo, Terceira Margem, 1^{ère} éd., p. 207-222.
- HAMBURG, C. H., 1949, « Cassirer's Conception of Philosophy », dans P. A. SCHILPP, *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Evanston - Ill. The Library of Living Philosophers, p. 73-119.
- HEIDEGGER, M., 1989 [1927], *Ser e Tempo*, Petrópolis, Vozes, trad. de Márcia de Sá Cavalcanti.
- KANT, Emmanuel, 2005 [1770] « Sobre a forma e os princípios do mundo sensível e inteligível », dans Emmanuel KANT, *Escritos Pré-críticos*, São Paulo, Editora UNESP, p. 219-282, trad. de Jair Barboza, et al.
- LASSEN, H. 1939, *Beiträge zu einer Phänomenologie und Psychologie der Anschauung*, Würzburg.
- LOFTS, S. G., 2000, *Ernst Cassirer – A “Repetition” of Modernity*, Albany N. Y., State University of New York Press.
- MACEY, D. 1993, *The Lives of Michel Foucault*, Londres, Hutchinson.
- MERLEAU-PONTY, M., 1962 [1945], *Phenomenology of Perception*, Londres, Routledge & Kegan Paul, trad. de Colin Smith.
- SAHR, W. D. , 2007, « Signos e EspaçoMUNDOS - A semiótica da espacialização na Geografia Cultural », dans KOZEL, S., J. C. SILVA, S. F. GIL FILHO (dir.), *Da Percepção & cognição à Representação: Reconstruções Teóricas da geografia Cultural e Humanista*, São Paulo, Terceira Margem, p. 57-79.
- SCHLEICHER, A., 1869, *Darwinism Tested by the Science of Language*, Londres, J. C. Hotten, trad. de Alexander V. W. Bikkers.

SCHULTZ, W., 2000, *Cassirer and Langer on Myth – An Introduction*, New York, NY, Garland Publishing Inc.

VAN ROO, W. A., 1972, »Symbol according to Cassirer and Langer. Part I: Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms« , *Gregorianum*, Roma, n° 53.

VERENE, D. P., 1969, »Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms", *Journal of the History of Ideas*, Philadelphia, PA, vol. 30, n° 1, jan/mar, p. 33-46.

NOTES

1. Ernst Cassirer (1874-1945), né dans la ville allemande de Breslau (l'actuelle Wrocław en Pologne), était d'origine judéo-allemande. Il étudia le droit à Berlin (1892), puis changea pour la littérature germanique et finalement pour la philosophie. Il changea fréquemment d'université, allant à Leipzig, Heidelberg, retournant à Berlin avant de s'installer à Marburg (1894) où il étudia avec Hermann Cohen. Il obtint le titre de docteur (1899) et devint professeur titulaire de l'université de Hambourg (1919) où il enseigna la philosophie jusqu'en 1933. Il quitta l'Allemagne après l'ascension d'Hitler au pouvoir. Durant sa période d'émigration, il se rendit au Royaume-Uni où il enseigna à Oxford (1933-1934), à l'université de Göteborg, en Suède (1935-1941) et aux États-Unis, à l'université de Yale et à l'université Columbia (1941-1945).
2. Le Centre de Recherche sur la Religion de l'État du Paraná (NUPPER) a été fondé en avril 2003 (Curitiba, Paraná). Il s'agit d'un groupe de recherche scientifique indépendant qui a pour but, dans une optique de sciences humaines, d'analyser le phénomène religieux.
3. Dans Heidegger, le monde est plus que celui ouvert par la perception, et l'action est le monde de la chose, un monde quadruple – fait de la terre, du ciel, des mortels et des dieux – où peut prendre naissance une autre pensée de "l'ici et du maintenant" et de l'habiter poétique du monde.
4. Sur l'influence d'Ernst Cassirer sur Merleau-Ponty, voir Bernet, R., 1994, *La Vie du sujet : études sur Husserl et la phénoménologie*, Paris, PUF, p. 181.
5. Hermann Cohen (1842-1918), philosophe né en Allemagne, un des fondateurs de l'école néokantienne de Marburg mérite que l'on mette en lumière ses travaux sur le judaïsme. Il fut également éditeur du travail final de Friedrich Albert Lange (*Logische Studien*, Leipzig, 1877).
6. Charles W. Hendel (1890-1982) fut professeur de philosophie morale et de métaphysique à l'université de Yale.

RÉSUMÉS

Le dialogue rénové avec la philosophie des formes symboliques d'Ernst Cassirer ouvre de nouvelles possibilités théoriques et méthodologiques au niveau des débats suscités par le « tournant linguistique » dans le domaine de la géographie culturelle. Un lien peut être établi entre le présupposé selon lequel les formes symboliques constituent un cadre de référence dans la spatialisation du monde et le défi herméneutique que se lance la géographie. De cette manière, la présentation du système cassirérien, ses clés analytiques et sa phénoménologie sont mises en

relation avec les catégories spatiales d'explication de la réalité dans le but de rendre possible une géographie des formes symboliques.

The renewed dialog with the philosophy of symbolic forms of Ernst Cassirer opens *theoretical-methodological* possibilities in the debates that the « linguistic turn » initiated in cultural geography. We presuppose that the symbolic forms are a frame of reference on the spatial world, which opens a possible connection with the hermeneutic challenge that the geography created for itself. Thereby the presentation of the Cassirer's system, its analytical keys and its phenomenology are related to the *spatial categories* which explain reality, in order to make possible a geography of symbolic forms.

O renovado diálogo com a Filosofia das Formas Simbólicas de Ernst Cassirer abre possibilidades teórico-metodológicas no contexto dos debates que a “virada linguística” na Geografia Cultural despertou. O pressuposto de que as formas simbólicas são um quadro de referência na espacialização do mundo ensejou uma conexão possível com o desafio hermenêutico que a própria Geografia se coloca. Desse modo a apresentação do sistema cassireriano, suas chaves analíticas e sua fenomenologia são colocadas em relação ao categorial espacial de explicação da realidade no intuito de potencializar uma geografia das formas simbólicas.

INDEX

Palavras-chave : Ernst Cassirer, formas simbólicas, geografia, espaço

Index géographique : Brésil

Keywords : Ernst Cassirer, symbolic forms, geography, space

Mots-clés : Ernst Cassirer, formes symboliques, géographie, espace

AUTEURS

SYLVIO FAUSTO GIL FILHO

Université Fédérale du Paraná, Brésil

gilamenhote@gmail.com